قراءة نقدية فى وجودية سارتر

تأليف
الأستاذ الدكتور
على حنفى محمود
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر
المكتبة القومية الحديثة - طنطا

١٩٩٦م

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبـيب الشـاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

قراءة نقدية فى وجودية سارتر

تأليف

الأستاذ الدكتور

على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر

المكتبة القومية الحديثة - طنطا

١٩٩٦م



بسم الله الرحمن الرحيم

قراءة نقدية فى وجودية سارتر

تقديـم :

لعل أهم مـا يميـز الوجـودية من بين سـائر الاتجـاهات والتـيـارات الفلسفـيـة الحديثـة والمعاصـرة، أنهـا أوسعـهـا انتـشـاراً، وربما تكون من أكثرها ملاءمة لروح العصر، وفى نفس الوقت تعتبر من أكثرها غمـوضا في أذهان الناس.

إن التفكير الوجودى لم يظهر فجأة على مسرح الحياة الإنسانية، إنما هو يمثل حلقة من سلسلة التفكير الإنسانى سبقتها حلقات أخرى، ومهدت لقيامها عوامل ومقدمات كثيرة.

لقد نشأت الفلسفات الوجودية فى تاريخنا المعاصر كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام، ومذهب هيجل بوجه خاص، ولعل الثـورة على هيـجل كـانت القـاسم المشـتـرك الأعظم لدى الفـلاسـفـة الوجوديين.

تتفق الوجودية بكل معانيها في القول بأن الوجود يسبق الماهية، فماهية الكائن هى ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا فهو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده.

إن نقطة البداية في الفلسفات الوجودية دائما هى التجربة العينية الحيـة التى يعانيها الانسان مباشرة، بينما قد تكون في الفلسفات

الأخرى نهاية البحث بعد تمهيد طويل فى البحث عن الألوهية أو الوجود أو الكون أو المجتمع أو قوانين الحياة والطبيعة.

وتأتى محاولتنا فى هذا البحث لالقاء الضوء على مفهوم الوجودية المعاصرة ومكانتها بين الفلسفات الأخرى التى يموج بها العصر. وحتى لا يتعشب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغى، فإننا نرى أن تقصر المحاولة على معالجة الفكر الوجودى من خلال ابراز أهم سماته وخواصه، ثم نتناول الحديث فى شئ من الايجاز عن أهم أعلام الوجودية مع التركيز على وجودية سارتر وموقفه من الحرية والفن ثم علاقته بالماركسية.

وهذا البحث يستهدف أصلاً التعرف عن كثب على وجودية سارتر ومكانتها بالنسبة للفلسفات الوجودية المعاصرة، وهو يستند أساساً إلى إعمال المنهج التحليلى المقارن الذي لا يغفل النظرة النقدية من خلال تاريخ الفلسفة.

يبدأ البحث بالتساؤلات التالية :

١- ماهى مكانة سارتر بالنسبة لغيره من الفلاسفة الوجوديين ؟

٢- هل موقف سارتر من الحرية موقف ثابت، أم أنه قد اعتراه التحول والتغير ؟

٣- ما هو دور الفن فى وجودية سارتر ؟

٤- ما هي طبيعة العلاقة بين سارتر والماركسية ؟

تلك اذن هي التساؤلات الرئيسية التى ينصب عليها هذا البحث.

****

****

أولاً: مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها

تمهيد :

تعد الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية فى حياتنا المعاصرة، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة الانسانية خلال الحربين العالمتين، ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية إلى حد كبير، ومما عمل علي زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها فى عالمنا المعاصر تلك الأحداث المروعة والمفجعة التى حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية. فقد شاهد العالم حربين عالميتين عملت على انهاك قواه وبعثرة موارده وطاقاته، وقوضت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق، يحقق له السعادة المنشودة؛ ذلك لأن هذه الحروب وما جرته من بلايا لا توصف، وما خلفته من ضحايا وكوارث وأهوال أصابت البشرية كلها بالدمار والخراب، وجو الخوف والرعب والفزع والقلق الذى خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار والضياع لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الانسان خلال عدة أعوام تعد من أحلك الأعوام التى عرفتها البشرية على الاطلاق.

فكان من نتيجة ذلك كله أن اتجه الفكر الانسانى إلى رفض النظر المجرد والانساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر إلى الانسان نفسه إلي مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة، وحالة البؤس والقنوط التي تهدد وجوده ومصيره.

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الاغراق في التصورات العقلية، كما هو الشأن عند هجيل الذى يرد

الوجود إلى الماهية المجردة، فيتغاضى بذلك عن كل ما فيه من ذاتيه وفردية ، فهي لاميتافيزيقية، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية، وتنفر من المذهب وتقتصر على الظواهر النفسية.

ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات اثارة للفكر في السنوات الأخيرة، بوصفها مذهب يتصل اتصالاً وثيقا بالنزعة الانسانية الطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامي للوجود [١].

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الانساني خاصيته الفردية التي لا نصل إليها بواسطة العقل، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة، لأن هذه تحجب عنا وجودنا، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه، وينكشف الينا فيها مباشرة، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل. ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانساني خلال المشاعر المؤلمة التعسة [٢]. يقول رائد الوجودية سورين كيركجارد : «ان الوجود البشرى هو في جوهره عذاب ديني على نحو خاص» [٣].

وإذا توخينا أن نفهم معنى «الوجودية Existentialism »، فينبغي علينا أولاً أن نحدد الفرق بين كلمة « وجود existence » وكلمة «ماهية essence » . لأن مثل هذا التحديد يفيد في مجال تناولنا لاتجاهات الفلسفات الوجودية .

إن كلمة «وجود» تعني مايجعل الكائن متصفاً بالواقعية، بحيث يكون معنى قولي «أنا موجود» يرادف القول أنني «كائن واقعي». أما كلمة «ماهية» فهي تشير إلى مايقوم به الشئ، أو هي مايميز الشئ عن

غيره من الأشياء. والماهية البشرية هى مايميز الإنسان عن غيره من الكائنات. ولاتصبح «الماهية» واقعية إلا إذا انضاف إليها «الوجود». وأما بالنسبة إلى الله، فإن الوجود والماهية شئ واحد، لأن من طبيعة الله أن يكون «موجوداً» أو لأن افتراض «اله» لايكون موجوداً هو ضرب من ضروب التناقض فى الحدود .

ولكن ماهو الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله معظم تأملات الفلاسفة الوجوديين ؟ الموضوع الأساسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين هو مايسمى «الوجود». ومن الصعب علينا تحديد المعنى الذى يتفق عليه الوجوديون لتلك الكلمة، ولكنها تدل على الطريقة الخاصة بالإنسان فى الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذى يحوز الوجود، وهم نادراً مايستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدللون عليه بتعبيرات من مثل Dasein (الموجود - هناك). و«الوجود». و«الأنا»، و«الوجود لأجل ذاته» .

ومن هنا يذهب الوجوديون إلى أن الحياة البشرية فى صميمها إن هى إلا تساؤل عن معنى الوجود. ولعل هذا ماحدا بفيلسوف مثل هايدجر أو سارتر إلى أن يجعل من الوجود البشرى سبيلاً لفهم الأنطولوجيا أو علم الوجود .

يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط، فلا «يكون» الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه فى الحرية، أو بعبارة أخرى: هو «يصير». أن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، أنه شروع واستقبال . ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع الزمانية .

وعلى الرغم من أن النزعة الفعلية التى تغلف بطابعها كل الفلسفات الوجودية قد تقربها من فلسفات الحياة - كما نجدها عن برجسون ودلتاى - إلا أن الوجوديين لايجعلون من الانسان مجرد مظهر من مظاهر الوثبة الحيوية أو التيار الكونى، بل هم ينظرون إلى الانسان علي أنه (ذاتية خالصة). وهذه الذاتية التى يتحدث عنها الوجوديون إنماهى فى صميمها بمثابة «خلق» أو «ابداع» .

الفرق إذن بين هذا الاتجاه الفاعلى عند الوجوديين والاتجاه الفاعلى عند فلسفة الحياة يقوم فى أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية محضة، وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوى أشمل منه، كما كان الحال عند برجسون مثلاً .

وإذا كان الطابع الأساسى للوجود عند كيركجارد هو الوجود الفردى العينى المشخص، فإن الطابع الأساسى والتحديد الأول للوجود عند هايدجر هو الوجود - فى - العالم . فهذه هى الحقيقة الأولية التى اعتبره هايدجر ن مقومات الذات البشرية، والتى تتجلى عندما نتجه إلى الموجود البشرى .

ثانياً - اتجاهات الفلسفة الوجودية

يشير معظم المؤرخين الذين يكتبون عن الوجودية إلى تقسيم فلاسفتها إلى اتجاهات وتقسيمات شتى كدليل على التنوع الذى يمكن أن يوجد فى الفسلفات الوجودية .

ويهمنا أن نشير في عجالة خاطفة لأهم هذه الاتجاهات نلخصها على النحو التالى :

١ - الاتجاه الأول وهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى طائفتين :

طائفة الوجودية المؤمنة التى تبدأ بتأملات سورين كيركجارد الدينية، وتضع الانسان فى علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد وياسبرز ومارسيل. وطائفة الوجودية الملحدة التى تبدأ بإعلان نيتشه عن موت الله وتترك الإنسان وحيداً منعزلاً كما يفعل نيتشه وهايدجر وسارتر .

ولكن إذا كان من سداد الرأي أن نقول أن أنواع الوجوديين تشمل فعلاً، مسيحيين مؤمنين بمسيحيتهم، وملحدين مقتنعين بإلحادهم، فإن هذا التقسيم لايساعدنا على فهمهم لأنه يكشف عن تبسيط مفرط، فهناك بعض الفلاسفة الوجوديين، أو الفلاسفة من ذوى الميول الوجودية، لايمكن ترتيبهم فى هذا التصنيف: فمارتن بوبر M. Buber مثلاً، يهودى، ويزعم هايدجر أنه لاهو مؤمن ولاهو غير مؤمن، بل وأكثر من ذلك فتقسيم الوجوديين إلى مسيحيين وملحدين يفشل فى مراعاة حقيقة هامة وهى أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودي ومسيحيته أو الحاده هى

عادة، علاقة ذات طابع تنطوى على مفارقه Paradox ، فهى نوع من العلاقة التى تجمع بين (الحب - والكراهية)، والتى تتشابك فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان .

٢ - **والاتجاه الثاني:** يميز بين اتجاه وجودى متأثر بالدين سواء أكان متأثراً بالإيمان مثل كيركجارد ومارسيل أم بالإلحاد مثل البيركامى وجورج باتاى، واتجاه وجودى آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلوبونتى .

٣ - **أما الاتجاه الثالث** : فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فئتين: فئة تقتصر على تحليل التجربة الانسانية - على نحو مايفعل بصفة خاصة كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الإنسانى كواقعة زمانية إلى مطلق الوجود. ووفقاً لهذه الفئة لاتعنى الفلسفة ولاينبغى أن تعنى إقامة مذهب فى الوجودية لأن المذهب- من وجهة نظرها - شئ جامد ميت، وإنما يجب أن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد تحليل الوجود. وتحليل الوجود يعنى امعان النظر إلى مافيه من أمور ومسائل فردية وشخصية .
والفئة الثانية تتمثل فى اتجاه الفلسفة نحو إقامة أنطولوجيا أو علم للوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هايدجر وسارتر. وطبقاً لهذا الاتجاه لاتقتصر الفلسفة على مجرد تحليل الوجود، وإنما تتخذ من هذا التحليل سبيلاً إلى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن L'être فالأشكال الأساسى والوحيد للفلسفة عند هايدجر-هو اشكال الكائن L'être .

٤ - **أما الاتجاه الرابع والأخير:** فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لوى لافيل وجورج جوسدورف. أما هايدجر فلا ينكر الماهية، وإنما يقبل دينامية، إذ يرى أن ماهية الانسان هى وجوده، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده - فى - العالم. ولذلك فهايدجر لايقبل عبارة سارتر بأن الوجود يسبق الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية، بينما الوجود يعنى عند هايدجر الوجود- في - العالم ، أى الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبى.

وعلى أية حال يمكننا القول بأن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ركزنا اجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة. من الذات المشخصة. بكل مافيها من حرية ومسئولية.. وبكل مايعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وغثيان.. وإن هذا الاتفاق على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات .

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية؟ لقد شاع استخدام كلمة «الوجودية Existentialism» فى الأوساط الأدبية والفنية والاجتماعية، واتسع معناها اتساعاً غريباً حتى كادت تفقد معناها. فلم يقتصر استخدامها فى مجال الفلسفة وحسب، بل تجاوزها إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفى أنه «وجودى». يقول جان بول سارتر :

«ان كلمة الوجودية تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعني شيئا على الاطلاق»(٤).

الواقع أن معظم من يستخدم كلمة «الوجودية» قد يختلط عليه الأمر، ولعل هذا ما عناه سارتر بقوله :«لم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية، فالوجودية مبحث، وبوصفها مبحثا لا يمكن أن نحددها»(٥).

ومن ثم يخطئ من يعتقد أن هناك مذهبا قائماً بذاته يسمى «الوجودية»، اذ لا وجود لغير «وجوديات» مختلفة تشترك فى بعض العناصر وتسمى باسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها. فهناك وجودية «كيركجارد» ووجودية «نيتشه» ووجودية «هايدجر» ووجودية «ياسبرز» ووجودية «مارسيل» ووجودية «سارتر»..إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من «الوجود» بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم(٦). ومما يزيد المسألة تعقيداً تفرع الوجودية إلى فرعين رئيسيين : الفرع الأول يرتبط بالوجودية المسيحية المؤمنة ويمثلها كيركجارد ومارسيل وياسبرز، أما الفرع الثانى فهو الوجودية الملحدة وعلى رأسها مارتن هايدجر وچان بول سارتر.

والوجوديون على وجه العموم، سواء كانوا مسيحيون أم ملحدون، يقررون جميعا بأن الوجود يسبق الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولا. والمقصود أن الوجود سابق على الماهية، هو أن الانسان يوجد أولاً ثم يتعرف على ذاته، ويتصل بالعالم الخارجى فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده وتعينه، فإذا لم يكن للإنسان في مستهل حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه. ان الانسان يوجد ثم يريد ان يكون، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة

التي يقفزها إلى الوجود، فالانسان ليس سوى ما يصنعه هو بذاته، وهذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية(٧).

على أنه يجب أن يكون واضحاً لدينا أن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشئ، وبين أن يوجد، فالحجر قد يكون، ولكنه لا يوجد؛ ذلك لأن الحجر لا يوجد إلا خارج العمل الذهنى الذى يجعله موجودا ويمنحه صفة الوجود. فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة، ولكنه فعل وعمل. انه الانتقال نفسه من الامكان إلي الفعل؛ أى الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة كانت فى عالم الامكان قبل أن تحقق وجودها الفعلى. فالانسان موجود لأنه فى حالة انتقال دائم من الامكان إلي الفعل ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجود، بل هو كائن لأنه يفقد القدرة على الانتقال من الامكان إلي الفعل الا بفضل الذهن الانسانى. فنحن ننسب الوجود إلي الاشياء، ولكن الواقع أن الأشياء لا توجد الا بفضلنا. ان ادراكنا لهذه الاشياء هو الذى يضعها عند عتبة الوجود الحقيقى، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره(٨).

ثالثاً: سمات وخواص الوجودية

علينا الآن أن نتعرف على السمات والخواص الرئيسية للوجودية كما تبدت فى كتابات فلاسفتها، ولكننا آثرنا أن نلخص أهم هذه الخواص في النقاط التالية :

١- يرفض الفكر الوجودى، أيه محاولة من شأنها حصر الحقيقة داخل تصورات عقلية، أو البحث عن الحقيقة ووضعها فى اطار نسق محكم البنيان، أو فى بناء منطقى ضرورى، أو في مذهب مترابط الأركان. ذلك لأن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطان العقل.

٢- كانت ولا تزال الوجودية بدون مذهب عام واحد ينتمى إليه جميع فلاسفتها. ومن ثم فكثيرا ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى أسلوب من التفلسف style of philosophizing.

٣- وهذا الاسلوب من أساليب التفلسف يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات subject أكثر منه فلسفة للموضوع object، فالذات هى التى توجد أولاً... وهذه الذات ليست هى الذات المفكره، بل هي الذات الفاعلة... الذات التى تكون فى بؤرة الشعور... الذات التى تدرك مباشرة وعينا فى فعل الوجود العينى المشخص.

٤- تشجب الوجودية أى موقف، أو رأى يعتبر الانسان thing ، وهو ما يعنى أن الوجودية تقف بشدة وصلابة فى مواجهة أى تيار آلى

أو طبيعى من شأنه أن تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وحدة الشخصية الفردية في المجال الاجتماعى، كما أنها تقف بحزم ضد كل صور النزعات الاستبدادية فى المجال السياسي.

٥- تضع الوجودية تميزا قاطعا وحاسماً بين الحقيقية الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، فهى تعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية.

وعلى الرغم من أن الوجودية لا تنكر أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الموضوعية بالإعتماد على العلم والمنطق والذوق العالم، إلا أنها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشبوبة بعاطفة الفرد الانسانى. الأمر الذى دعا الوجودية تنادى بضرورة أن يشمل البحث فى الحقيقة القصوى، عواطف الانسان وارادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية.

٦- يختلف طريق الفلسفة والميتافيزيقا عن الطريق الوجودى: فإذا كانت الفلسفة والميتافيزيقا تبدأ بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، نجد الطريق الوجودى يبدأ بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم تعود إلى الأشخاص مرة ثانية، لكي تصل إلى النوع الصحيح من الذاتية.

٧- ان الذات التى يتناولها الوجودى، ليست ذاتا استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال دائمين. لاشك فى أننا نبلغ اليقين في العلم وفي التأمل النظرى بأن نجرد أنفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائيا أو جامعاً، لأنه

لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنعزلة عن الذات العارفة. ان الحقيقة الوحيدة التى يمكن الوثوق بها ولها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية. وهذه الذات هى روح غير محدودة.

٨- ان الوجودية ترى الانسان موجوداً غامضاً Ambiguous ، وصفة الغموض هذه ترتبط أوثق الارتباط بتأكيدها على حريته. كما أنها ترى الموقف الانسانى وهو ممتلئ بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المنضبط، وهذه التناقضات ترجع إلي أن الانسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر فى قراره نفسه بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال.

٩- تنفرد الوجودية بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للفكر الفلسفى ان تناولها بالكتابة، وهذه الخاصية هى التى تجمع بين مفكرى الوجودية رغم ما بينهم من اختلافات، ورغم عدم انتسابهم لمذهب فلسفى عام واحد.

لقد سال مداد الفلاسفة الوجوديين حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل من الأمور الجوهرية التي يتفرد بها الانسان عن غيره من الكيانات. كما تناولت الوجودية دراسة مسائل كثيرة مثل : الذنب، والاغتراب، واليأس، والموت، وهى مسائل لم يتم مناقشتها بعمق واسهاب فى الفلسفات التقليدية بالطريقة التى نجدها عند الوجوديين(٩).

وإلى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن تسميته بالأدب الوجودى، ويمثله فى أكل صوره كل من جبرائيل مارسيل، وجان بول

سارتر وكلاهما فرنسي. لقد شاركا فى الوجودية بأدبهما المسرحى الذى ساهم في نشر الوجودية في أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية فى الذيوع والانتشار.

******

وعلى أية حال سنلقى نظرة خاطفة على أساطين الفكر الوجودى لنرى كيف تحققت هذه الخصائص بصورة أو بأخرى في كتابات كل منهم.

رابعاً: أعلام الفلسفة الوجودية

إذا ما تناولنا دراسة كل واحد من أعلام الفلاسفة الوجوديين على حدة، فإننا نلمس إلى جانب الخصائص المشتركة، وجود اختلافات وفوارق عميقة بينهم. ولعل هذه الاختلافات تمثل احدى الصعوبات التى تعترض كل محاولة لدراسة «الفلسفات الوجودية» على غرار ما يتصل بالمدارس الفلسفية.

ولسنا نريد هنا أن نتعرض لجميع الفلاسفة الوجوديين، وأن نتابع كل منهم في تفاصيل مذهبه الفلسفى، فذلك الأمر يحتاج إلى دراسات مستفيضة، وإنما حسبنا أن نقتصر على استعراض موجز لمضمون آراء مشاهيرهم.

(أ) سورين كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥):

لاشك أن الوجودية التى ارتبطت في أذهان الناس باسم چان بول سارتر- وهو فيلسوف ملحد- قد بدأت أول ما بدأت بتأملات كيركجارد الدينية(١٠). حيث ترجع النظرية الأساسية للفلسفة الوجودية لهذا اللاهوتي والفيلسوف الدنماركي الذي تصدى بجرأه وشجاعة للهجوم على الفكر الهيجلي الذى لا يعبأ بالذاتية، ويهدر الحرية الفردية وبالتالى يقضى على الوجود الحق، الذى يتصف بأنه وجود مشخص وعينى عند الوجوديين(١١).

والواقع أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا وحسب، وإنما كان انسانا، تعرض فى حياته لازمات كثيرة أرهفت من مشاعره وملأت وجدانه بالإيمان الدينى الكامل. فهو لا يكترث بالوجود الموضوعى ولا يهتم به فى شئ.

يقول كيركجارد : «ما الفائدة التى أجنيها إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية، وأى فائدة يمكن أن ترجى إذا ما تناولت بالدراسة والبحث كل المذاهب الفلسفية وأوضحت ما يتضمنه كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق؟ ثم ما الفائدة التى تعود علي لو أنني استطعت تطوير نظرية في الدوله بترتيب كافة التفاصيل فى كل واحد، وشيدت بهذا الشكل عالما لن أعيش بين جنباته»(١٢).

ان القضية التى أثارها كيركجارد في مؤلفاته تدور حول التساؤلات التالية : ما هو الهدف من حياة الانسان ؟ وما معنى الوجود الأدمى ؟ وما هو غرض الأحداث البشرية ؟

حاول كيركجارد في أعماله الأدبية أن يقدم صورة قاتمة بلا معني عن الحياة البشرية، كما سعى في كتاباته الدينية إلى توعية القارئ بصورة حادة بهذه القضايا. فقد أشار كيركجارد فى كتابه «نتف فلسفية» إلي أن حل مشكلات الانسان يكمن في قدرته بطريقة أو بأخرى على إيجاد رابطة بين حياة الانسان الزمنية ونوع من المعرفة الابدية.

وإذا كانت الوجودية المعاصرة تعد توسيعاً وتعميما للموضوعات والقضايا التى تناولها كيركجارد، إلا أننا نراها تقدم حلولاً مختلفة؛ فبدلا من مناصرة مسيحية كيركجارد كأساس لحل أزمات الانسانية، نجد بعض الوجوديين المعاصرين تساورهم شكوك جسيمة إزاء وجود الله الذى يتولى نجدتهم. وبالتالى صدقوا رسالة «نيتشه» القائلة بأن الله مائت، ومن هنا فإن المفكرين الملحدين امثال چان بول سارتر قد قبلوا تصوير كيركجارد لمأزق الانسان، إلا انهم يرفضون القول بأن الحل يكمن فقط وبصورة كاملة فى التصديق بقبول الايمان(١٣).

وعلى أية حال إذا أردنا أن نوجز فلسفة كيركجارد، يتضح لنا أنها تؤثر لما فى الحياة من تناقض، وتأكيد لقيمه الذاتية في الطريق المؤدى إلى الحق، وإيمان كامل بأن الذات المطلقه يمكن أن تتجلى للذات الفردية من خلال الألم والقلق والندم والحصر النفسي. فالحياة في نظر كيركجارد ليست سوى معاناه الذات للوجود فى محاولة لتعزيز مصيرها، والوجود- على هذا النحو- هو الاختيار، وهو الصيرورة، وهو حياة الوحدة والتفرد، هو الشعور بالخطيئة، ثم هو أخيرا الوجود امام الله(١٤).

(ب) كارل ياسبرز (١٨٨٣-٠٠٠)

لئن كان كيركجارد قد عمد إلي التعبير عن وجوده الذاتى، وتمثلت فلسفته فى تجربته الحياتيه الشخصية، فإن ياسبرز قد تحول بالفكر الوجودى إلى تفكير عقلى منظم، يتعمق فى فهم هذا الفكر، ويتميز بطابع خاص يحصر الوجود الانسان فى ذلك الفعل الارادى الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسئولية وجودها.

ومن هنا يشعر ياسبرز أن الفلسفة لا يمكن أن تكون فلسفة بحسب كيركجارد ونيتشه، لأنهما قد ايقظانا لحالتنا البشرية، كما كان الحال عند هيوم الذى غير النظر إلي الفلسفة بايقاظه لنا لحالة معرفتنا.

يستهل ياسبرز فلسفته بافتراض أنه يوجد عالم خارجي معين يتعامل معه المفكر، وهو عالم من الأشياء الثابتة والتى تفرض وتنظم التعلق بالمعرفة. وان عالم العلم هذا هو عالم كل ما فيه من أشياء موضوعية معلومه؛ (بمعنى أن كل ما هو معروف عنه يلقى فهماً وقبولا

عالمياً). اذن فالعلم يمثل علاقة بين عالم قابل للفهم والادراك وبين فهم انسانى. يقول ياسبرز: «أن كل معرفة وكل شئ فى العالم هو من أجل الوعى عامة»(١٥). وعندما يتيقظ الوعى الذاتى يكون وعياً بفرديتى وحريتى. أما عندما ينطلق كل شئ فى ذاته ويكون مسلماً به فى حياتى المبكره، فحينئذ يخفيني العالم الموضوعى عن ذاتي. ما أنا ؟ ويترتب على ذلك أننى لا أستطيع أن أختزل تماماً أو أو اتمثل بجسدى أعمالى وبدورى فى المجتمع أو حتى بشخصيتى التى تظهر كافة ابعادى. ففى صميم الأمر هناك حريتى- مصدر احتمالاتى- لما أريد أن أكون عليه. فالوجود عندى هو اختيار ذاتى المفعمة فى الحرية. فان لم أنتبه وأمارس حريتى في مملكة «وجودى الذاتى»؛ فحينئذ سأظل فى مملكة «الوجود البعيد» المسّير؛ أى سأظل شيئا من الأشياء(١٦).

ويفرق ياسبرز بين الوجود الطبيعى الذى أعطى للانسان قبل كل جهد وبين الوجود الحقيقى الذي ينشأ عن انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية، أى عندما تظهر الصفات الشخصية من خلال تفاعل العوامل الوراثية مع الظروف البيئية المحيطة والمواقف المتجددة.

ومن ثم يصبح الوجود ليس غير عملية اختيار مستمرة، تعتبر الحرية فيه حقيقة وجودية لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصى. واستناداً إلى هذا التصور تصبح الحرية فى نطاق هذا الوجود، هى تقبل الذات والاخلاص لها بما يحافظ على شرعية الوجود.

ويترتب على ذلك- فى نظر ياسبرز- ان الانسان الذي يحيا وجوده حقا، هو ذلك الذى تتحد ارادته بقدره، بحيث يرتضى مصيره فيصدر الاختيار - تلقائيا- من صميم وجوده، من ثنايا عمليات متوالية من الاتصال والترابط، تسفر عن طابع شخصى فريد من نوعه(١٧). يقول

ياسبرز : « ...ليس ثمة اختيار بلا قرار، ولا قرار بلا ارادة، ولا ارادة بلا واجب ولا واجب بدون الوجود ». هذه الصيغة تبين كيف ينبثق الإختيار من مصدره في نفسي والذي يعود إليها أيضا عندما يجعلني أصبح بما أنا عليه.

ويؤكد ياسبرز أن الاختيار الناضج يقتضي خبرة كبيرة وان الطاعة هي مرحلة الطفولة التي تمهد للحرية[١٨].

ويمكن أن نقرر هنا بأن فلسفة ياسبرز تتسم بالجدية، ذلك لأنها تنبع من احساسها الدرامي بالتناقض الباطن في أعماق الوجود ، فهذه الفلسفة التي تكشف لنا عن الاستقطاب الحاد القائم بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، وتبين لنا تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين الحريه والصيرورة. فهذه الفلسفة الروحية الأصيلة الحافلة بالتناقضات قد ارادت في حقيقة أمرها أن تجمع بين التمزق الباطني المعاش من جهة، والتوافق أو التصالح الباطني المعاش من جهة أخرى.

(جـ) جبرائيل مارسيل (١٨٨٩-٠٠٠)

ارتبط اسم جبرائيل مارسيل بالوجودية المسيحية في فرنسا. ومن سمات الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة ذلك الاتحاد الذي يتم عند عدد من المفكرين الرئيسيين بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق التعبير. وبخاصة الدراما؛ فقد عرض جبرائيل مارسيل وجان بول سارتر- وفي وقت واحد- افكارهما في مؤلفات وان لم تكن منهجية فهي على الأقل نظرية.

أما نقطة البداية في فلسفة مارسيل فهي انطلاقة من الفكرة القائلة بأنه لكي نضع حلا للمشكلة الفلسفية الخاصة بوجود الله، فانه

يتعين علينا أن نبدأ أولاً بتحديد مفهوم الوجود عن قرب. حيث يرى مارسيل ان الموجود الموضوعى والوجود ينتميان إلى أبعاد للوجود شديدة الاختلاف والتباين. ويمكننا التمييز بوضوح بين الموجود الموضوعى وبين الوجودعند النظر إلى المعطى الأساسي للوجود وهو (التجسد)، إذ لا يمكننى تحديد العلاقات القائمة بين جسدى وبين ذاتى لا من حيث إعتبار تلك العلاقات علاقات وجود ولا من حيث اعتبارها علاقات تملك فأنا هو جسدى ومع ذلك فاننى عاجز عن التطابق مع هذا الجسد[٢٠]. ولكن - هذا الجسد- لا يعبر عن كل الوجود ولا يستوعب صميم الذات وإنما يسمح بإيجاد مسار خاص تختلط فيه اشعاعات الذات باصداء العالم الخارجي.

فكأن الوجود عند مارسيل ليس حقيقة واقعة، بقدر ما هو عمل واكتساب، والوجود الكامل يتمثل فى الدرجة السامية من الذاتية حين يكون في استطاعة الانسان أن يخلق نفسه بنفسه، وان يتقبل المسئولية المترتبة على كل أفعاله. بحيث يظل دائما في محاولة للعلو على نفسه[٢١].

ثم ينتقل مارسيل من قضية الجسد والتجسد إلى التفرقة بين (المشكلة) وبين (السر): فأما المشكلة فهى تختص بشئ حاضر ماثل أمامي كله، ويمكننى أن اتطلع إليه باعتبارى مشاهدا موضوعيا. أما السر فهو على العكس من ذلك شئ ما اندمج فيه والتحم به، وبالتالى فإن هذا السر بطبيعته يستحيل أن يوجد خارجا عنى. والاسرار هى الموضوع الذي يتحتم أن تدور الفلسفة حوله[٢٢].

ويبدو أن اعتبار الوجود سراً وليس مشكلة هو أمر أساسى وجوهرى عند مارسيل.

والواقع انه إذا كان ثمة اتجاه فلسفى تتميز به سائر كتابات مارسيل، فهو الاتجاه العينى Concret الذى يرفض كل نزعة مذهبية ونسقية، مفضلاً «الوصف الواقعى» على «البناء العقلى». فالتفكير الوجودى عن مارسيل هو التفكير الذى يهتم بالذات المتجسدة التى تحيا دائماً فى «مواقف».

كما نراه لا يوافق على ما ذهب اليه الفلاسفة الماديين من القول بأن الجسم آله نمتلكها أو أداة نتصرف فيها، بل يرى مارسيل أن جسم المرء لا يستوعب «كل» ذاته ولا يعبر عن صميم وجوده. وإذا تراءى لى احيانا أن جسدى بمثابة «شئ» املكه، غير أننى بمجرد ما أنفذ إلى أعماق خبرتى، فاننى سرعان ما أتحققَ من أننى (بوجه ما من الوجوه) عين جسدى "Je suis mon corps" . يعنى أننى أوجد بوصفى جسما، أعنى باعتبارى كائنا متجسدا، تمثل «خبرة البدن» و«خبرة النفس» بالنسبة إليه ظاهرتين لا سبيل إلي الفصل بينهما على الاطلاق. ومن ثم فإننى حين أتحدث عن جسمى إنما اتحدث في الوقت عينه عن ذاتي. ومثل هذه النظرة إلى «الجسم» هى الكفيلة بأن تخلع عليه طابعاً وجودياً، فلا يعود البدن مجرد «موضوع» تملكه «ذات»، بل يصبح مقوما من مقومات «الذاتية» (٢٣).

(د) مارتن هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦)

لقد استهدف هايدجر اقامة ميتافيزيقاه عن الوجود العام على غرار أفلاطون وأرسطو، والتى ضمنها أفكار الفلاسفة المعاصرين من أمثال كيركجارد ونيتشه وهوسرل وغيرهم. وعلى الرغم من أن هايدجر يبعد نفسه عن أصحاب الفلسفة الوجودية، ذلك لأنه- حسب قوله - يهتم بمشكلة الوجود دون الاهتمام بالوجود الشخصى والمسائل الاخلاقية، إلا أنه مع ذلك لا مناص من اعتباره ضمن عداد الفلاسفة الوجوديين نتيجة للموضوعات والأفكار وكيفية معالجته لها وأيضا من منظور اللغة التى استخدمها، وفي تأثره بكيركجارد، وتأثيره على الآخرين وبخاصة سارتر.

تشير فلسفة هايدجر سؤالين: ما هو الوجود؟ وماهى الماهية؟ والملاحظ أن هايدجر يستمد طريقته من هرسرل. ومع أن هوسرل لم يكن وجوديا إلا أن تأثيره على الفلاسفة الوجوديين كان كبيرا، بحيث يمكننا القول بأنه كان من غير الممكن للوجودية الحديثة والمعاصرة أن تتطور بدونه(٢٤).

ويذهب هايدجر إلى أن الوجود يقتصر على الانسان وحده. أما باقى الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود. ويقيم هايدجر تلك الموازنة بين الانسان وغيره من العناصر على اعتبار أن الانسان وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما فى الحياة، سواء أراد ذلك أم لم يشأ.

فكأن الانسان- على هذا النحو- عند هايدجر مشروع وجود يحده من الماضى امكانيات لم يختارها، ويحده من المستقبل مصير لابد له من أن يتقبله، وهو الموت.

ومن ثم فالوجود واقعة زمانية يجد فيها الانسان أن ثمة مسافة بينه وبين نفسه عليه أن يجتازها، ولكنه يدرك أن أمام محاولته هذه يلتقى بفكرة الموت التى تتهدده بالفناء والعدم، لأن واقعة الموت لاتأتى في نهاية الحياة وبعدما يحقق الانسان ذاته، وإنما هى واقعة لا تنفصل عن فعل الوجود.

ويرى هايدجر أن ثمة وجود زائف وهو الذى تميل فيه الذات إلى الانخراط والاندماج مع الناس والارتماء فى أحضان الآخرين، آملة في الافلات والهروب من حريتها، والتنصل من مسئوليتها، والتخلص من شعورها بالقلق.

أما الوجود الصحيح فهو وجود تشعر فيه الذات أنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها، وانها تتحمل على عاتقها مسئولية وجودها.

وإذا كان وجود الانسان فى الحقيقة وجوداً مشتركا، طالما أنه لم يستغن به عن الآخرين، فإن شعوره وهو قوام هذا الوجود، لا يمكن أن يكون إلا متصلاً بموضوع، متجها نحو شئ، بما يفيد أن افراغ هذا الشعور من موضوع يتصل به أو شئ يتجه نحو- يسلب الشعور معناه فيصبح والعدم سواء(٢٥).

لكن كيف لنا أن ندرك العدم، والعدم عدم؟ أو ليس هذا تناقضا أن نصف العدم : لأن الوصف إيجاب، والعدم نفى خالص، فكيف نصف بالإيجاب ما هو نفى خالص ؟

حقا فى هذا تناقض، ولكنه بالنسبة إلى المنطق العقلى، غير أن الأمر هنا لا يدخل تحت اطار المنطق العقلى، بل ادراكه من شأن العاطفة،

والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود. أى عاطفة؟ عاطفة الملل: الملل من كل شئ. هذا الشعور المغمور بالملل من كل ما فى الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم، عدم الحياة، لكن هناك عاطفه تفوق في اهميتها عن الملل وفيها يتجلى العدم بصورة واضحة، ونعنى بها القلق- والقلق ليس هو الخوف، لأن الخوف هو خوف من شئ معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها فى مجملها: أن ما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء، اذ نشعر فى القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة. فتتراءئ لى غريبة، لا أهتم بها، انها لم تنعدم، ولكنها فقدت- عندى كل معنى، وأضحت خلوا من كل معنى يثير الاهتمام(٢٦).

ان العدم لا يبطل الوجود بل يعد صورة مألوفة من الوجود، ولذلك فهو يضع الوجود موضع بحث(٢٧).

خامساً: وجودية سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠)

لقد اقترن اسم الوجودية بالفيلسوف الفرنسي چان بول سارتر، لأنه الوحيد من بين سائر الفلاسفة الوجوديين الذى ارتضى أن يطلق علي مذهبه هذا الاسم. ولاشك أن النجاح الأدبى والفلسفى الذى حققه سارتر هو الذي جعله الممثل الأول للوجودية فى فرنسا (٢٨).

ولاشك أن فلسفة سارتر تتميز بميزتين هامتين وهما : أولاً عمق التحليل ودقته، وثانياً الأصالة فى العرض وفى معظم الموضوعات الجديدة والجديرة بالتناول. وإلى جانب هاتين الميزتين نستطيع أن نتبين فى كتابات سارتر وبخاصة كتابه «الوجود والعدم»، الذكاء الحاد الذى مكن سارتر من إقامة فلسفة متكاملة (٢٩).

نشأت الوجودية السارترية في أعقاب الغزو النازى لفرنسا وما صحبه من شعور الفرنسيين بالخطيئة والإثم. ولما كان الشعور بالإثم شعور يصحبه توتر، والحاجة إلي إزالة هذا التوتر، فلقد لجأ سارتر إلي إزالة التوتر عن طريق حيلة لا شعورية من حيل التخلص من العذاب أو الشعور بالاثم، ووجد السبيل إلى ذلك فى الهجوم على النظام البرجوازى فى فرنسا وسياسة أمريكا وانجلترا (٣٠).

لقد ساهمت قراءات سارتر لهايدجر وهيجل وكذلك تأثير الكتاب الظواهريين مثل مارلو بونتى في توفير حصيلة عن الوجودية، أفاد منها سارتر فى صياغة معظم كتاباته المسرحية والأدبية. وقد استمد سارتر علم الوجود من هايدجر حيث ينقسم العالم إلى نوعين من الوجود «الوجود في ذاته "etre -en-soi" ،"being-in-itself" والوجود لذاته "etre-pour-soi" "being-for- itself" ويرى سارتر أن الوجود فى ذاته

ينطبق على الأشياء، بينما «الوجود لذاته» هو خاص بالناس. فالاشياء موجودة وكامله في ذاتها، بينما الكائنات البشرية غير كاملة، بل هى منفتحة إلى المستقبل وهذا المستقبل لم يتم بعد. ويجب علي المرء أن يملأ باختياراته هذا الفراغ الخاص بالمستقبل. وفى مواجهته لفراغ المستقبل يشعر المرء ليس بالقلق وحسب وفق مذهب هايدجر، بل بالغثيان الأولى. إلا أن اختلاف سارتر عن هايدجر هو اعمق بكثير من ذلك(٣١).

ولكن أيهما الأسبق: الوجود فى ذاته أو الوجود لذاته؟ ولعل هذا التساؤل يعد من أصعب ما تثيره فلسفة سارتر من قضايا. وهو عندما يقول بأن الوجود فى ذاته هو الاسبق يضع نفسه فى مصاف الواقعيين، لكنه عندما يقرر على أسبقية الوجود لذاته، فإنه فى هذه الحاله يضع نفسه فى عداد المثاليين(٣٢).

والواقع إذا كانت الفلسفة الهايدجرية تعد المصدر المباشر الذي يصدر عنه سارتر، فيتفق معها في أمور كثيرة لاسيما فى الالحاد وفى القول بالحرية. إلا أننا نجد سارتر من ناحية أخرى قد استوعب في بوتقته شتى التيارات الفكرية الموافقة أو المعارضة مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيتشه(٣٣).

فقد ارتبطت فلسفة سارتر جزئيا بفلسفة هايدجر، وجزئيا بفلسفة هوسرل. وتؤدى به فلسفة هايدجر إلى نوع من المثالية لا تبدو على اتفاق مع ما قد يكون اقتبسه من عناصر من فلسفة هايدجر. كما يشترك سارتر مع هايدجر في أن له اهتمامه (الانطولوجى)، ويشعر بالحاجة إلى دراسة فكرة الكينونة، ويؤكد مثله على فكرة العدم(٣٤).

وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب إلي كيركجارد من فيلسوف مثل هايدجر. إلا أننا نجده يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه إلى حد ما عقلية ديكارت.

أما نقطة البداية في الفلسفة السارترية فهى «الكوچيتو» الديكارتى، والكوچيتو هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذى يدرك الظواهر. ولكن سارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل، فلا يقول بأن الفكر يستبطن ذاته، وانما يقرر أن الشعور هو دائما شعور بشئ[٣٥].

لقد تبنى سارتر المنهج الفيتومنولوجىphenomenology الذى وضعه هوسرل وطبقة هايدجر. غير أن امتياز سارتر يتجلى فى أن الفينومنولوچيا عنده تحولت من القصديه الهوسرليه إلى الوجود العالمى بالمعنى الهايدجرى. فهو لم يقف عند حد الكوچيتو الديكارتى وانما مضي إلى ما يقصد إليه الوعى من أشياء.

ومن ثم استطاع سارتر أن يقيم انطولوچيا؛ أى علم الوجود على أساس المبدأ الفينومنولوچى للقصد دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل، ودون أن يترك الوعى لينظر في الوجود العالمى كما فعل هايدجر. ذلك لأن اتجاه الوعى عند سارتر إلى الموجودات التى يعيها انما هو تأكيد للأنا الواعى وفى الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية.

فالفينومنولوجيا عند سارتر تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطى الذى يقبع وراء الظواهر. يقول سارتر :«ان الفينومنولوچيا هى دراسة الظواهر- لا الوقائع»[٣٦].

وبعبارة أخرى فقد اصطنع سارتر المنهج الفينومنولوجي، وأقام بمقتضى هذا المنهج انطولوچيا جديدة، ومن هنا يمكن القول أن فلسفة سارتر هى دراسة فينومنولوچية للوجود. إلا أن سارتر لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود ضيقة، بل حاول من خلال هذا المنهج القيام بدراسة شاملة للوجود، فهو لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانسانى، وإنما استهدف من وراء دراسته، أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الانسانى بما هوكذلك؛ أى أنه أراد أن يقيم انطولوچيا تتناول مقومات الوجود الانسانى بصفة عامة، لا مجرد وصف الوجود الفردى(٣٧).

حقا أن الوصف الفينومنولوچى للوجود الانسانى عند الوجوديين يؤلف فلسفة انطولوچية جديدة موضوعها الوجود الانساني وحسب وهو وجود له مقولاته الكاشفة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والخجل...الخ، انها انطولوچيا (هيومانيةHumanism" لا بالمعنى الذى قبله سارتر فى كتابه "Humanism" ولكن فقط بمعنى انها لا تعنى بوجود غير الانسان(٣٨).

الواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننفذ إلى مذهب كله، فقد احتلت هذه الفكرة جانبا كبيرا من مذهبه، بل يمكننا القول أن وجودية سارتر ترتكز حول فكرة الحرية. غير أن فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماما عن أية فكرة سابقة عن الحرية، فهى تشمل لديه الوجود بأسره. أعنى أنها تعنى الوجود والعدم على حد سواء.

وهنا نجد سارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التى تفرض على الانسان من الخارج والتى تستمد من ثبات الأشياء، أو من تظام اخلاقى

موضوع، وذلك لأن سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد، وانما الفرد هو الذى يخلق فرديته التى تميزه عن غيره من الناس[٣٩] وهذا يعنى قوله «ان الوجود سابق على الماهية existence comes before essence».

ومتى كان الوجود سابقاً علي الماهية لم يبق فى الانسان شئ يعيّن سلوكه وافعاله ويحد من حريته، بل كان حراً كل الحرية فى أن يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأى شئ، إذ أن الوجودية لا ترى أن بوسع الانسان أن يجد معونة في علامة علي الأرض تهدية السبيل، لأنها ترى أن الانسان يفسر الأشياء بنفسه كيفما يشاء، وأنه محكوم عليه فى كل لحظة أن يخترع الانسان، «فما الانسان» الا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود»[٤٠].

ويؤكد سارتر أن نزوع الانسان إلى تحقيق ذاته يجعله يعدو باستمرار خلفها دون جدوى للحاق بها، ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصية أساسية فى وجود الانسان، ما دامت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر. ومن هنا يصادق العدم الذى يقبع فى صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدامة اذ تحول بينه وبين التطابق التام مع وجوده.

فالانسان- في رأى سارتر- عدم يفرز اللاوجود، وهو أشبه ما يكون بفجوة في الوجود العام أو بمثابة تصدع فيه. لكنه - مع ذلك- وعى كامن في صمت الأشياء، ولا يكف عن خلق نفسه بنفسه- خلقا يفيد أنه حر، ويرادف معنى غياب الله.

فليس - فى نظر سارتر- ثمة ماهية للانسان خلقها الله من قبل، وفرض على الانسان أن يسير بجهده إليها، إنما المسألة كلها رهن بمشيئة

الفرد وارادته، يبتكر ويبدع ما يراه من قيم ويخلق ما يريد من مبادئ، لأن وجوده سابق على ماهيته- أما إذا تخيل أوخيل إليه وجود إله يهيمن على أفعاله، ويحدد سلوكه، فإنما يكون مثل هذا التخيل ذريعة من جانب الانسان للتخلى عن حريته والتنصل عن قصد من إرادته وترك وجوده لحتميه الواقع تحركه كيفما تشاء(٤١).

وحينما يقول الوجوديون أن الانسان رب أفعاله وأن مصيره مودع بين يديه، فانهم يقصدون بذلك أنه لابد لنا من أن نتحرر من الأوثان التقليدية الغاشمة والقيم العتيقة البالية، لكى نعلو على أنفسنا نحو «مثال» الانسان كما نريده على أن يكون. وهذه النزعة الانسانية - فيما يرى سارتر- هى التى تجعل من الوجودية فلسفة «تفاؤلية» تؤمن بالانسان وتدعو إلي الحرية.

ولكننا هنا بصدد وجودية خاصة، هى وجودية المدرسة الفرنسية السارترية(٤٢).

سادساً: الحرية وتطورها فى فلسفة سارتر

لعل من أهم الأفكار التى شغلت اهتمام الفلاسفة على مر التاريخ الانسانى كله هى فكرة الحرية. ولذلك نجد الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المسألة بشكل أو بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة. فقد تعرضت فكرة الحرية لامتحان عصيب وجدال لازم الفكر الفلسفى منذ فجر التاريخ حتى تاريخنا المعاصر.

وتعد فكرة الحرية من الأفكار الجوهرية فى الفلسفات الوجودية. فقد وحدت الوجودية بين الوجود الانسانى وحريته.

ولكن لا يعنى ذلك أن الحرية مجرد ملكة يتمتع بها الانسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها، بل أن ماهية الحرية تنحصر في انهامصدر فعلها وينبوع نشاطها، فالانسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية، عاملاً على خلق ذاته.

فليست الحرية -فى فلسفة سارتر- قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الانسان، بحيث يمكننا أن نتناولها بعيدة عنه، وأن نصفها كشئ مستقل، وإنما هى في صميم وجود الانسان، بحيث لا يمكن النظر إليها أو تناولها دون أن ندرس الوجود الانسانى. يقول سارتر:«ان ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته، وأن ما نسمية حرية هواذن لا يمكن تمييزه عن وجود «الحقيقة الانسانية». ان الانسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حراً، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الانسان ووجوده- حراً» (٤٣).

ويجب أن نؤكد هنا أن لا يكفى لكى «يوجد» الانسان أن يختار ما يريد أن يكون مرة واحدة وإلى الأبد، بل ينبغى عليه أن يواصل سلسلة (اختياراته) دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة. وهو ما

يعنى أنه لكى «يوجد» المرء وجوداً حقيقياً، فعليه أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده[٤٤].

وعلى ذلك فالكائن الموجود الذى يختار مصيرة بارادته وبملء حريته دون ضغط أو اكراه، هو الكائن الذى تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية. إلا أن الانسان حينما يختار فانه لا يختار أو يفاضل بين هذا الشئ أو ذاك بل يختار ذاته هو، فهو اختيار الذات لذاتها لكى تحقق إمكانياتها ووجودها. يقول سارتر :«انا اختار ذاتى باستمرار ولا يمكن أن أكون ابداً بصيغة» «قد اخترت وإلا وقعت فى وجود ما هو- فى - ذاته البسيط الخالص»[٤٥].

ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، فهل يكون في وسع الانسان أن يختار الا يكون حراً ؟ يجيب سارتر على ذلك بالنفى. ويقول لقد حكم علي دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتى، ومعنى هذا أنه ليس في الامكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته. نحن لسنا أحراراً في أن نتخلى عن حريتنا.

أن للحرية معنى واسعاً عند سارتر بحيث نجدها تستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى. فالاختيار مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة[٤٦].

ويقدم لنا سارتر في روايته الشهيرة «الغثيان» صورة عن حالة أزمة الإنسان، حيث لا يستطيع البطل فى هذه الرواية أن يتفادى كونه حراً، ولا يستطيع القيام بعمل ما لم يمارس حريته ويختار نظرة تعسفية ليضفى معنى على عالمه[٤٧].

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها، ولكنها تمتد لتشمل عواطفنا ومشاعرنا جميعا، لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد علي وجودى الخاص، وهى عبارة عن مواقف ذاتيه أحاول بها أن أصل إلى الغايات التى وضعتها حريتي الأصلية.

فسارتر اذن يمزج بين الحرية والوجود، بين الحرية واللامعقول، بين الحرية والتلقائية التي يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره ووجداناته وتحقيق أغراضه (٤٨).

وإذا كان الانسان حراً، فذلك لأن من شأنه باستمرار أن يخرج عن ذاته، ويعلو علي نفسه، ويفترق عن ماضيه، فلا يكون فى وسعنا مطلقا أن نحدد ماهيته أو أن نقول أنه عين ذاته، وهذه «المفارقة Paradox» المستمرة التى تصبغ بطابعها كل وجوده هى ما يميز «الموجود لذاته being-for -itself» عن غيره من الموجودات (٤٩).

ومن ثم فالفرد جوهره الحرية، الحرية التى تؤكد نفسها في مقابل ماعداها. ولما كانت الحرية اختيار. والاختيار ينطوى على النبذ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها قط. والاختيار ينطوى على المخاطرة، والمخاطرة تستدعى اليأس. ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية في تشكيل الوجود (٥٠).

ولكى نفهم العلاقة بين الحرية والعدم عند سارتر ينبغى أن نشير إلى أنه لماكان الانسان يفعل ما يختار، وهو فى اثناء الفعل يخلق نفسه ويخلق ماهيته، ولما كان الانسان لا يستطيع إلا أن يختار نفسه، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها، كانت الحرية عبارة عن اختيار العدم (٥١).

وحينما يقول سارتر أن «العدم» هو نسيج «الوجود الانسانى» فانه يعنى بذلك ان ما يميز الموجود لذاته هو انفصاله عن ذاته، وخلق لنفسه بنفسه، وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة(٥٢).

- تطور موقف سارتر :

لقد طرأ تحول في موقف سارتر بحلول عام ١٩٣٩، وهو العام الذى نشبت فيه الحرب بين فرنسا والمانيا، حيث كانت الحرية الانسانية حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد، وقد تمثلت الفردية عند «روكنتان- في الغثيان- فهو إنسان فردى منعزل ومنطو على نفسه إلى أقصى حد، يجتر حريته الفارغة، ولا يعبأ بالعالم الخارجي.

إلا أننا نلمح التغير والتبدل فى فكر سارتر، جاء نتيجة دخول فرنسا الحرب ضد المانيا، واشتراك سارتر فى هذه الحرب، وتم أسره، ثم اطلق سراحه لظروفه الصحية، فشارك فى فرق المقاومة والتحرير. ورأى سارتر اثناء الحرب هزيمة فرنسا، فكان لكل ذلك صداه العميق وأثره الواضح في تفكيره، وظهر لديه عنصراً جديدا يتمثل فى الارتباط والالتزام، وبدأت الحرية تتخذ مساراً آخر ومعنى جديد. فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أضحت حرية تطالب بالعمل والالتزام.

الحرب اذن هى التى أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هى أمر محتوم- وبقدر ما كانت أفكار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ملل وضجر الانسان الذى أراد أن يظل حراً، بقدر ما أصبحت هذه الأفكار اثناء الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة

الالتزام. وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها، بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام احداث العالم والمجتمع البشرى.

ومن هنا يمكن القول بأن أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت أن تكون الحرية السارترية حرية انخراط ومشاركه فى العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان إلا في العمل. يقول سارتر علي لسان «فاورست بطل مسرحية الذباب» التى صدرت عام ١٩٤٣ :«لقد قمت بعملي يا الكترا... وسأحمله على كتفي كما يحمل المسافرين عابر الماء، وأعبر به إلىٰ الشط الآخر لأقدم عنه الحساب... وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلاً عليّ لأن حريتى هى اياه» (٥٣).

وهكذا قد سجلت مسرحية «الذباب» هذا التطور العميق فى فكر سارتر. فأورست بطل المسرحية كان في مقدوره أن يظل حراً دون أدنى التزام، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة، حراً لممارسة كافة الالتزامات ومدركاً أنه ينبغى لك الا تلتزم ابداً.

ولكن «أورست» لا يرضي بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعيا، فيختار أن يفعل عملاً.

ومن ثم يمكننا القول بأن أورست بطل مسرحية «الذباب» هو الطرف المقابل لروكنتان بطل رواية «الغثيان»، بحيث يكون موقف سارتر قد تبدل مع الحرب وما أصاب فرنسا من جراء الحرب من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة. وهذا ما أكدت عليه سلسلة روايات «طرق الحرية».

وعلى هذا النحو تتجلى لنا الحقيقة الأساسية فى تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، التى تتجه نحو فكرة الالتزام، ونستطيع أن نلمس خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها لنا سارتر على النحو التالى :

أ) **النموذج الأول** يشير إلي انسان تنازل عن حريته مثل نساء مدينة «بوفيل» أو التقليديين والبرجوازيين من سكان هذه المدينة، فهؤلاء وأولئك يشير إليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف.

ب) **والنموذج الثانى** يتمثل فى روكنتان نفسه : ويعبر عن انسان رفض القيم الاجتماعية والانقيادية، واكتشف بالتالي حريته الفارغة، فشعر حينئذ بأنه منعزل عن العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التى تتطلب جهداً مستمراً وممارسة متصلة إلي حيث يستقر كالأشياء الجامدة.

جـ) **أما النموذج الثالث والأخير** فهو الانسان الملتزم، ويشير إلى الانسان الذي أدرك أن الحرية تصبح هراء بلا معنى إذا ظلت عابثة وخاوية، فآثر الانخراط والعمل، لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعى، بل العمل الحر الصادر عن التزام شخصي، وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط في عمل لم تتضح فى مؤلفات سارتر إلا عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية «الذباب» (٥٤).

والواقع أن لسارتر سبق الفضل في الربط بين الوجودية وبين الالتزام فى معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية، وله أيضا فضل توكيد واستخلاص بعض عناصر الفلسفة الوجودية الهايدجرية،

وابرازها فى تحليلات دقيقة أو صور مسرحية شديدة التأثير، وأهم هذه العناصر: النظرة، والغير، والالتزام، والنزعة الانسانية في الوجودية، والمشاركة الفعالة في تيار الحياة العامة بالتزام الوقوف منها موقفا فعالاً ايجابياً"[٥٥].

أضف إلى ذلك أن المسئولية كما يراها سارتر لا تقتصر على مسئولية الانسان عن فرديته المحدودة فحسب، ولكنه مسئول عن الجميع؛ إذ اننا فى كل اختيار نعتزمه، وكل فعل نقوم به نقدم للانسانية فى الوقت عينه صورة للانسان الذى يجب أن يكون.. والفعل الفردي موجه إلى الانسانية جمعاء[٥٦]. فعندما نقول أن الانسان مسئول عن نفسه لا نعنى بذلك أنه مسئول فقط عن فرديته، بل يكون مسئولاً عن الناس جميعاً. ان كلمة «الذاتية» يمكن فهمها بمعنيين: فهى من ناحية تعنى حرية الفرد، كما تعنى من ناحية أخري عدم استطاعة الانسان أن يتجاوز الذاتية الانسانية. وهذا المعنى الآخير هو المعنى الأعمق للوجودية. وإذا قولنا أن الانسان يختار ذاته، فإننا نعنى أن كل منا يجب أن يختار ذاته، وبهذا نعنى أيضا أنه فى اختياره ذاته فانه يختار للناس أجمعين. ولاشك أن ما نختاره هو دائما الأفضل، ولاشئ أفضل لنا، ما لم يكن أفضل للجميع[٥٧].

فليست الذاتية التى تنادى بها الوجودية السارترية ذاتية فردية بالضرورة، لأن ادراك وجود الذات ينطوى فى الوقت نفسه على ادراك وجود الغير، فالذى يكشف عن وجود ذاته، انما يكشف فى ذات الوقت عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط ضروري لوجوده الذاتى.

ويترتب على ذلك أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتنا. نعم أن الحرية بوصفها حدا وتعريفا لماهية الانسان، لا تتوقف على الغير، لكن بمجرد الانخراط فى العمل، فأجدنى مضطر أن أختار الحرية للغير في نفس الوقت الذى فيه اختار الحرية لنفسي، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتى غايتى إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية كذلك(٥٨).

وعلى أية حال فإن هذا التطور الذي أصاب تفكير سارتر يمكن أن يفيد في القاء الضوء الكاشف على مجمل فلسفة سارتر؛ بحيث يتراءى لنا كيف أن هذه الفلسفة تعد بمثابة تسجيلا لفشل الاتجاه العقلى الأوربى والفرنسى بوجه خاص فى الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية.

فكانت هزيمة فرنسا فى ميدان الحرب دليلاً على اخفاق الاتجاه العقلى السائد فى الجامعات الفرنسية من جهة، وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى.

وفى هذه الآونة على نحو خاص تفجرت عبقرية سارتر كفيلسوف وأديب، فجاءت فلسفته وأدبه أصداء لهذه الحياة التى يعانيها المجتمع الفرنسي، وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسى في تنحية الاتجاه العقلى لفشله وفي اصطناع الاتجاه اللاعقلى. بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة، وتبدو بالتالى فلسفة وأدب سارتر أيضا فلسفة مغامرة وأدب مغامرة(٥٩).

سابعاً: الفن والأدب من منظور سارتر

سوف ننتقل الآن للحديث عن عالم الفن سواء أكان هو العالم الذى يراه الرسام، أو يصوره الشعر أو كما نشاهده من خلال أى وسط فنى آخر.

وقد يتراءى أن العالم كما يدركه الفنان هو الطرف المضاد للعالم، كما يدركه العلم، فبينما يستهدف الأخير العقلانية والموضوعية في مجال دراسته، نرى الفنان يلجأ إلي الخيال. ذلك لأن لكل فنان عالمه الخاص، فالفنان يستخدم الخيال، ولكنه قد يستخدمه على أمل بعث عالم الواقع.

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان العالم يقيم عالما ثانياً، قوامه تلك المنضدة وكل ما عداها، فإن الفنان يبنى عالما ثالثاً، يحطم رتابة عالم الحياة اليومية بالنسبة إلى نفسه، وإلى أولئك الذين يفهمون فنه. وهو بعيد عن مواقف التعامل والاستغلال التى تتسم بهما الحياة اليومية، إلى حد انه يترك العالم وكل ما بداخله لكى يصل إلينا. فالفنان يفتح أمامنا أعماقا جديدة وأبعاداً جديدة للعالم تتجاوز تلك التى نعرفها سواء في عالم الحياة اليومية أو فى عالم العلم(٦٠).

الواقع أن الفن وليد موهبة طبيعية لا تكتسب اكتسابا بالتعلم، بل يحملها بعض الناس بالفطرة. فليس فى وسع جميع الناس أن يكونوا موسيقين أو شعراء أو نحاتين مهما بذلوا من جهد ومهما حصلوا على علوم راقية.

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره، بل يتصل بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء

بالتسليم بها أو التمرد عليها، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء قضايا مجتمعه وعصره (٦١).

ان الفن إنما هو الذى لولاه لبقيت الأشياء على ما هى عليه. ولكن الأشياء قد اندرجت في عالم تجربتنا الجمالية، فكان نتيجة ذلك أن اكتسب المحسوس صيغة انسانية، وأصبح هو ذلك «الموضوع» الذى يعبر عن وحده «الكونى cosmologique» و«الوجودى L'existentiel» على حد تعبير هيجل. وربما كانت المشكلة الكبرى في الفن تتمثل فى هذا الاتحاد العجيب الذى يتم بين المادة والصورة، بين الشكل والمضمون، بين «الموجود فى ذاته» و«الموجود لذاته» على حد تعبير سارتر.

فالفنان يؤكد لنا أن الشئ الذى يعرضه أمام أنظارنا يملك فردية خاصة تجعل منه ذاتا جزئية، وكأنما هو على حد تعبير سارتر «موجود لذاته Un pour soi». ومن هنا فاننا نخطئ بلاشك لو أننا حاولنا أن نفهم (الموضوع الجمالى) بادخاله فى اطاراتنا الذهنيه العادية، وكان من الضرورى للشخصية الفنية (مثلاً) أن تأتي مطابقة تماما لبعض النماذج البشرية الحية التى التقينا بها فى حياتنا اليومية.

ولاشك أن مهمة الفن هى تسجيل الواقع بقصد العمل علي استبقائه والاحتفاظ بصورته؛ أو مضاعفة الحياة عن طريق زيادة شدة الأحداث، أو تكرار الحقائق مع التغيير منها في أضيق نطاق ممكن. وسواء أكانت هذه النزعة طبيعية كما هو الحال عند «تين Taine»، أم حيوية كما هو الشأن عند چيو Guyau، أم واقعية كماهو الأمر عند زولا Zola، أم وجودية كما هو الحال عند سارتر Sartre، فان ما يهدف

إليه الفن فى جميع هذه الأحوال انما هو تكرار الوقائع وزيادة حدتها، دون العمل علي تعديلها فى صميمها (٦٢).

وفى مجال المقارنة بين الأدب وسائر الفنون الأخرى نجد سارتر يميز بين الأدب من جهة والموسقى والرسم والنحت وغيرها من الفنون من جهة أخرى على أساس طبيعة المادة الفنية. ان مادة الأدب هى الكلمات، أما مادة الموسيقى فهى الأصوات، ومادة الرسم هى الألوان، ومادة النحت الاحجار...الخ.

ولاشك أن الكلمات تختلف عن جميع المواد من حيث أنها علامات ذات دلالة يحال بها على شئ آخر خارج عنها. يقول سارتر : «ليست التفرقة بين الأدب والموسيقى أو بين الأدب والرسم تفرقة في الشكل فحسب، بل هي فى المادة أيضا. فعمل أساسه الألوان والأصوات غير عمل مادته الكلمات، فليست الانغام والالوان والاشكال بعلامات ذات مدلول، حيث لا يحال بها علي شئ خارج عنها» (٦٣).

وهو ما يعنى أن الفنان لا يتعامل مع الأصوات أو الألوان أو الحجارة للتعبير عن معنى خارج عنها، ذلك لأن الفنان يعد اللون، وباقة الزهور ورنين الملعقة في الصحون أشياء فى حد ذاتها وفي أعلي درجات وجودها، ويتأمل صفات اللون والشكل ويطيل التأمل مبهوراً بجمالها، وينقل على لوحة ذلك اللون الموضوعى نفسه، وكل ما يعتريه من تغير هو أنه جعل منه موضوعات خيالية. فالفنان على هذا النحو أبعد ما يكون عن النظر إلى الالوان والأصوات على أنها ترمز إلى لغة من اللغات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويترتب على ذلك أن الأديب يستطيع أن يعبر عن وجهة نظره، أما الرسام والنحات والموسيقار فلا يستطيع أى منهم القيام بذلك، لأن الألحان والالوان والاشكال لا دلالة لها خارجا عن نفسها. ان صيحة الألم تدل على الألم الذي أثارها، ولكن الاحساس بالألم هو الألم نفسه وشئ آخر غيره.

ويسوق لنا سارتر مثال على ذلك بقوله أن الكاتب يستطيع أن يقودك إلى ما يريد، وإذا وصف لك كوخا أمكنه أن يطلعك منه علي رمز للظلم الاجتماعى وأن يثير حماستك، أما الرسام فأبكم، فهو يقدم كوخاً فحسب، ولك مطلق الحرية فى تأويلة بما تشاء، ولكن لا يكون هذا الكوخ رمزاً للبؤس لأنه لكى يكون رمزاً - يجب أن يكون علامة لها دلالتها فى حين أنه هو في الواقع شئ من الأشياء.

ومن ناحية أخرى ينظر سارتر فى قيمة الأسلوب بالنسبة إلى المضمون، فيرى أن المضمون هو الأهم. كما يؤكد لنا على أولوية الجانب الفكرى على الجانب الشكلى. يقول سارتر :«... أن الأديب المعاصر يهتم قبل كل شئ بأن يقدم لقرائه صورة كاملة للوضع الانسانى. وهو اذ يفعل ذلك فهو أديب ملتزم. ان الناس ليحتقرون قليلا هذه الأيام كتابا ليس هو التزاما. أما الناحية الجمالية فهي تأتى بالاضافة عندما يستطيع» (٦٤).

ولكن لا يعنى ذلك أن سارتر يهمل القيمة الجمالية للفن، بل يضعها فى المرتبة الثانية بالنسبة إلى المعنى والواقعية.

ومع ذلك يذهب أحد الكتاب وهو البيريس Alberes إلى أن سارتر يرفض فى «الغثيان» جميع القيم الجمالية والاعمال الفنية وكافة

الأشياء النقية بلا استثناء. ولكن هذا الرأى انما ينسحب فى الواقع على الجزء الأول من «طرق الحرية» وهو «سن الرشد» أكثر من انسحابه على «الغثيان».

والواقع أن سارتر يشعر بشئ من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التى لا تتمثل فى الوجود وتتمثل فى الفن. فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانيا بل هو نوع من التقييم يرفع عن «روكنتان» شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرلية.

وقد أشار إلى مثل هذا الرأى بصدد «الغثيان» فرنسيس جانسون F. Jeanson فأوضح كيف تخلص «روكنتان» من الغثيان ومن العبث، بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر.

ولاشك أن التماس سارتر للقيمة الفنية جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى «الغثيان» بحيث كانت القيمة الفنية انقاذاً حقيقياً لروكنتان من المجانية التى كان يعانيها. والذي يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالي. فموضوع الخيال- فى رأى سارتر- انما يصدر عن الذهن ويمثل فى الذهن وحده دون أن يكون موجوداً فى الواقع على الأطلاق. وليس الخيال عنده إلا مجهود النفس للتخلص من متطلبات الوجود ولا عطاء الحرية أتم معانيها، وكذلك الفن، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال. فالفن اذن ليس تحقيقا للواقع، بل خروجا عن الواقع. وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع، فانه بلاشك قد انقذ روكنتان من واقع الحياة الذي ملأه بالغثيان وذلك باللجوء إلى الفن والى الموسيقى والغناء بصفة خاصة(٦٥).

وعلى كل حال فثمة علاقة متبادلة بين الوجودية والفن. حث نجد في نظريات الفن الحديث، كالتكعبية والسريالية وغيرها، نظائر للوجودية، فمثل هذه النظريات الفنية أمكن للوجودية أن تقدم لها صياغات فلسفية.

وخلاصة القول يرى سارتر أن للفن قيمة «ماورائية» وقيمة «ميتافيزيقية» ، وللكتابة عند سارتر هذه الأهمية المطلقة، انها الوحيدة التي تبرر الوجود (٦٦).

ثامنا: سارتر والماركسية

لاجدال في أن الكلام عن الحرية يدفعنا إلى الحديث عن الاشتراكية، وقد اختار سارتر فى السنوات العشر الأخيرة أن يقف إلى جوار المعسكر الاشتراكى، إلي جانب الطبقة العاملة؛ فكل انسان يولد فى الطبقة العاملة، لا يجد شيئا فى انتظاره. انه موجود لأن اباه وأمه عاجزان عن تحديد النسل، على خلاف أبناء الطبقة البرجوازيه، فكل واحد منهم يولد عن عمد له اسمه ووظيفته وطبقته التى ينتمى إليها ويحتمى فيها.

أما أبناء الطبقة العاملة فمستقبلهم فى أيديهم... الضمان الوحيد لحياتهم هو أن يعملوا... وخلاصهم يتحقق عن طريق العمل.

ومن هنا جاءت كل مسرحيات وقصص سارتر تسخر من أبناء الطبقة المتوسطة، وتنير الطريق أمام الطبقة الفقيرة العاملة. والأقليات المضطهدة كالزنوج مثلاً، ففى مسرحية (المومس الفاضلة) يقف سارتر إلى جانب المومس وإلى جوار الزنجى، ويرى أن الشرف والصدق صفتان لهما، وأن الفقراء ليس لهم من درع يقيهم إلا الشرف، فليس لهم شئ آخر يحميهم من الاغنياء(٦٧).

لقد أراد سارتر أن يطلع على الأفكار الرئيسية للماركسيه، فعكف على قراءة «رأس المال» و«الايديولوجية الألمانية». ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق عندما التفت إلى طبقات العمال التى تحيا الماركسية، وشاهد عن قرب كيف تتجسد فيها أفكار ومبادئ ماركس. فهذا الالتقاء بين الفكر والتجربة هو الذى أدى بسارتر إلى الفهم الذى يعنى التغير ويعني تجاوز الانسان لنفسه(٦٨).

ومع بداية ظهور كتاب «نقد العقل الجدلى» عام ١٩٦٠، حاول سارتر ادماج الوجودية فى نطاق الماركسية. فلقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفته التى تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه أى الطبقة العاملة. ولما كانت الماركسية هى الفلسفة المعبره عن مصالح الطبقة العمالية في القرن العشرين، لذلك فقد تطلع سارتر إلى ربط الوجودية بالماركسية(٦٩).

والواقع أن الماركسية بنظريتها المادية الجدلية فى تفسير الوجود والتاريخ، قد جاءت تزعم أنها تلبى حاجة الإنسان للتحرر من صور الاستغلال والعبودية، ولترد للانسان كرامته، لينعم بحياة السعادة والمحبة. ومن ثم أرادت الماركسية أن تكون عقيدة لحركة عالمية.

غير أن الماركسية فى واقع الأمر جاءت لتفسر وضعا فى المجتمعات الأوروبية الصناعية، وتلبى حاجة من حاجات الحركة العمالية الثورية فيها. ولكن هل يعنى تفسيرها لوضع معين، وتلبيتها لحاجة مستعجلة أنها الحقيقة؟(٧٠).

لئن كان سارتر على استعداد للتسليم بأن فى المادية التاريخية التفسير الصحيح لحركة التاريخ، إلا أننا نراه يأخذ على الماركسيين تجاهلهم البعد الوجودى للانسان، لكى تقتصر الماركسية على وصف الحقيقة البشرية من منظور علمى مجرد، فلا تلبث أن يستحيل فى نهاية المطاف إلى انثروبولوجيا لا انسانية. غاب عنها «الانسان» نفسه باعتباره الركيزة الأساسية لكل تفسير. يقول سارتر:«اننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتي التحديدات العينية للحياة الانسانية، وكأنما هى مجرد عناصر تدخل فى باب الصدفة البحته، فلم

تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد. والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل احساس بحقيقية الانسان، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوچية بكل ما تنطوى عليه من تهافت» [٧١].

ولكن ما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتجه بصفة خاصة نحو «عصر ستالين»، حيث انحصر اهتمام الماركسيين فى نطاق مجموعة من التصورات دون النظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة. وقد تأدى بهم هذا الانغلاق داخل الاطار التصورى إلى أن يتجاهلوا الواقع المعاش وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط.

ومن ثم فقد رأى سارتر أن الماركسية المعاصرة قد تحولت إلي ميتافيزيقا دوجماطيقية غير قابلة للتحقق، لأنها تهمل الجزئى وتتجاهل الفردى مكتفية بالكلي المجرد، وتسقط من حسابها العينى أو المشخص فلا تبلغ مرحلة الفهم. ذلك لأن الغاية عند سارتر ليست هى تفسير الانسان وانما هى بالضرورة فهمه.

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة، واغفالها الانسان فى بعده الوجودى، فان سارتر يذهب إلي أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية، حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ. ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة احداث متفرقة، وانما هو حركة تجميع أو شمول. فهو شمول متطور بصفة دائمة متسمة بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ.

على أن جـدل التـاريخ عند سـارتر لا ينطوى على جـبـرية تلزم الانسان بالخضوع لها. هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التـاريخ قـوة خـارجـيـة ليس فى امكان الانسـان سـوى الخـضـوع لهـا والاستجابة لمشيئتها. أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما جاءت عند كارل ماركس تقرر أن الانسان يصنع التاريخ. فثمة علاقة بين الانسان وبين الظروف المحيطة به. بينما يرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الانسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير (٧٢).

ان المتتبع لكتابات سارتر، وما كان منها في النقد السياسى وفى التفكير السياسى العقائدى خاصة، يلمس عن كثب كيف أن سارتر لم يكن جـدليـا فى تفكيـره فـحـسب، بل هو جـدلى أيضـاً فـى أسلوبه فى الكتابة، وفى طريقته فى سوق النقد والافكار.

ومن نافلة القول أن سارتر فيلسوف قبل أن يكون سيـاسيـاً، مع أنه لا ينسي ضرورات العمل السياسى ومتطلبات نجاح قضية الثورة، وهو لا يريد – كفيلسوف ثورى- بهذه الفلسفة أن يتنازل عن أية خطوة من الخطوات التى احرزتها قضية الثورة. فسارتر يرفض المذهب المادي، ويقدم لنا كل المبررات المعقولة لرفضه أياه. وسارتر يتبنى قضية الثورة، ويعرض لنا مبررات ومنطق هذا التبنى على النحو التالى :

أولاً : أن المادية قد تسـتجيب لحاجات الثـورة الحقـيقـيـة، ولمشـروعـهـا الطويل المدى،ولكنها على ما فيها من اصطناع وخطأ، قد ملأت فراغاً وسدت حاجة قائمة وحركت مطالب ثورية، على الرغم من أن المفهوم المادى للكون وللانسان وللعلاقة بينهما، مفهوم اسطورى تجانبه الحقيقة، ولا ينسجم مع الحاجات العميقة للثورة ولا مع أهدافها البعيدة.

ثانياً : المادية لا تفهم حرية الانسان وتعجز عن تفسيرها، وهى بالتالى لا يمكن أن تكون تحريراً كليا للانسان.

ثالثاً: للفلسفة المادية وجها آخر واقعيا بسيطا، يا حبذا لو وقفت عنده ولم تعط لنفسها ذلك الطابع الكونى الشامل، لصح اعتبارها تلبية لحاجة ملحة، وشيئا عمليا اقتضته طبيعة النضال السياسى والعمل الحزبى. وعندما تصبح شيئا نسبياً قابلا للنقد والتبديل، وقابلاً للتجاوز أو التعديل.

ولئن كان الماركسيون رفضوا كل اجتهاد خلاف ما قدموه هم بأنفسهم. فلا غرابة بعد ذلك إذا ما تطلعنا اليوم إلي ما يقدمه الماركسيون من دراسات من تفكير كارل ماركس، فنجدها تضيق وتصغر، وتقتصر على ما يلائم حاجاتهم منها، وما لا يوقعهم فى التناقض الفاضح مع أنفسهم.

أفلا يدلنا هذا كله على أن المذهب المادى الجدلى، ليس له إلا قيمة عملية، تحددها اليوم مصلحة الحركة الماركسية العالمية ومصلحة الدولة الأم لهذه الحركة وكفى ؟

وهكذا يبدأ سارتر فى نقد المادية الماركسية، فهو يرى أن نظريتها هذه قد أفادت قضية الثورة ولبت حاجة من حاجاتها الملحة، وهى حاجتها لاقامة عقيدة تكتل قوى نضالية ثورية وتحركتها. ولكن هذا وحده لايكفى لاعتبارها صحيحة وفي منزلة الحقيقة العلمية.

ولا ينبغى علينا السكوت عن نقائصها ومثالبها لانها نجحت عمليا. فنجاح المادية العملى فى الماضى، لا يعنى بالضرورة كفايتها وصلاحيتها لتلبية حاجات الثورة فى الحاضر والمستقبل. ونجاحها في

تكتيل القوى الثورية فى شعب من الشعوب، لا يعنى قدرتها على ذلك عند كل الشعوب(٧٣).

لقد كرس سارتر جهده فى فضح مساوئ المذهب المادى ويعريه عن أخطائه، ويكشف ما فيه من غيبى وأسطورى فيرفضه، ثم ينتقل بعد ذلك إلى معالجة موضوع فلسفة الثورة، فلسفة- من منظور وجودى- تعى وضع الانسان وحريته ومسئوليته.

ومن ثم فلقد اجتهد سارتر في تفنيد مزاعم ونقائص المذهب المادى ولطريقة الماركسيين في التفكير والنقد. فكان موفقا إلى حد كبير فى عرض الموقف الثورى ومتطلباته(٧٤).

تاسعاً: الخاتمة: تعقيب ومناقشة

تحدثنا في هذا البحث عن فحوى الفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصرة، من خلال استعراض مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها، ثم أردفنا القول فى عجالة عن أهم سماتها وخواصها واعلامها، كمقدمة لالقاء الضوء على شخصية المفكر الوجودى چان بول سارتر.

وقد اتضح لنا في هذه المعالجة أن الوجودية رغم أنها لا تنكر اننا نستطيع بلوغ الحقيقة الموضوعية باللجوء إلى العلم والمنطق والذوق العام، إلا انها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشبوبة بعاطفة الفرد الانساني. الأمر الذى جعل الوجودية تؤكد على ضرورة أن يتضمن البحث عن الحقيقة القصوى، عواطف الانسان ومشاعره ومخاوفة وآماله من زاوية فردية.

ويشير البحث عن خلق وابتكار ما يمكن تسميته بالأدب الوجودى الذى تكفل به جبرائيل مارسيل وسارتر، مما كان له أبلغ الأثر فى انتشار الوجودية بين عامة الناس.

ثم انتقلنا للحديث عن وجودية سارتر، حيث تبين لنا أنه قد استمد عناصر فلسفته من جملة التيارات والاتجاهات السابقه عليه والتى يعيش بين جنباتها، واستوعبها فى بوتقته، فأفاد منها في نطاق نسقه الفلسفى الذى أقامه، وفى ضوء المنهج الذى تبناه.

وكذلك ارتكزت الوجودية السارترية على الحرية الإنسانية التى تتطلب أن يقوم الانسان بنفسه بما يريد. وبأن يحقق ارادته بنفسه، ويترتب على هذه الوحدة العضوية (وحدة الإنسان فى مواجهة مسئولياته

وفى مواجهة ذاته) امتناع أن يقوم أحد مقام أحد فيما يجب عليه القيام به لتأكيد حريته.

صفوه القول أن من يتأمل اتجاهات البحث الفلسفى بعد سارتر يدرك مدى تأثير فلسفة سارتر واسهاماتها فى تطور الفكر الغربى. والمتأمل كذلك في التيارات المعاصره، يجد بصمات سارتر الواضحة وانتشار افكاره.

ذكرنا فى مقدمة بحثنا أربع تساؤلات وقد حان الآن الرد عليها.

دار السؤال الأول عن مكانة سارتر بالنسبة لغيره من الفلاسفة الوجوديين، وقد رأينا كيف أن سارتر ينفرد دون غيره من الفلاسفة الوجوديين لأنه ارتضى أن يطلق على مذهبه اسم الفلسفة الوجودية، كما أن النجاح الأدبى والفلسفى الذى حققه هو الذى جعله الممثل الأول للوجودية الفرنسية على وجه الاطلاق، فضلاً عن تفرد فلسفته بعمق التحليل ودقته، والأصالة في العرض والتناول مما مكنه من اقامة فلسفة متكاملة تتصف بأنهافلسفة «تفاؤلية» تؤمن بالإنسان وتدعو إلى الحرية.

أما السؤال الثانى فلقد دار حول عما اذا كان موقف سارتر من الحرية موقف ثابت، أم أنه قد ناله التغير والتبدل، وقد اتضح لنا أن الحرية الإنسانية بعد ان كانت حرية محدودة بالفرد، يبدو فيها الانسان فردى منعزل ينطوى على نفسه إلى إقصى حد، ويجتر حريته الفارغة، ولا يعبأ بالعالم الخارجى، بدأت الحرية تتخذ مساراً آخر ومعنى جديداً بحيث أصبحت حرية تطالب بالعمل وتقترن بالمسئولية والالتزام، فليست

المسئولية عن فرديته وحسب، وانما هي مسئولية تشمل الناس جميعاً. وقد ترتب على هذا التحول ان حريتي تتوقف تماما علي حرية الغير؛ وحرية الغير تتوقف على حريتنا.

والسؤال الثالث يتصل بدور الفن في وجودية سارتر، وقد تبين لنا ان سارتر يرى الفن ليس تحقيقا للواُقع بقدر ما هو خروجا عن الواقع، وأن ثمة علاقة متبادلة بين الوجودية والفن، وان للفن قيمة «ماورائية»، وقيمة «ميتافيزيقية»، أما الأدب فهو يمثل الأهمية القصوى، لأن الكتابة هي الّتى تتكفل تبرير الوجود.

أما السؤال الرابع والأخير فهو يتعلق بطبيعة العلاقة بين سارتر والماركسية. وقد اتضح لنا أن سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل في الطبيعة، وتجاهلها البعد الوجودى الانسانى، فسارتر يذهب إلي أن الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية، حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ، على أن جدل التاريخ كما يراه سارتر لا ينطوى على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها.

عاشراً: مصادر وجودية سارتر

أولاً: - مؤلفات چان بول سارتر : Works by Sartre

(أ) الكتب الفلسفية :

١ - الخيال L' immagination نشر عام ١٩٣٦ P. U. de F.

٢ - مشروع نظرية عن الانفعال Esquisse d'une Theorie des émoutions صدر عام ١٩٣٩ طبعة Hermann & Cie.

٣ - الخيالى L' immaginaise صدر عام ١٩٤٠ طبعة Gallimard.

٤ - الوجود والعدم L'Etre et le Neant صدر عام ١٩٤٣ طبعة Gallimard.

٥ - الوجودية فلسفة انسانية L' Existentialisme est un humanisme محاضرة صورت مطبوعة عام ١٩٤٦ طبعة Nagel.

٦ - ديكارت، مقدمة ونصوص مختارة Descartes, Introducation et Choix de Textes. صدر عام ١٩٤٦ طبعة ed. Trait.

٧ - نقد العقل الجدلى Critique de La Raison Dialectique صدر عام ١٩٦٠ Gallimard .

٨ - مقالات أدبية وفلسفية Sartre, Jean- Paul' Literary and Philosophical Essays, Translated by Annette Michelson, Radius Book/ Hutchinson, London, 1968.

(ب) الروايـــات :

١ - الغثيان La Nausée - صدرت عام ١٩٣٨ طبعة Gallimard.

٢ - الجدار Le Mur طبعة عام ١٩٣٩ Gallimard وتشـمل قـصص Le Mur, L' Enfance, Intimite, Erostrate, La Chambre d'un Chef.

٣ - طرق الحرية Les Chemins de la Liberte .

الجزء الأول : سن الرشد L'age de raison عام ١٩٤٥ .

الجزء الثانى: وقت التنفيذ Le Sursis عام ١٩٤٥ .

الجزء الثالث: الموت فى النفس La mort dans L'ame .

الجزء الرابع: الفرصة الأخيرة La clerniere chance فصول منه فى مجلة الأزمنة الحديثة Temps Modernes.

(جـ) المسرحيات Theâtre I وتشمل (Crallimard):

١ - مسرحية الذباب Les mouches ١٩٤٣ .

٢ - جلسة سرية Huis - Clos ١٩٤٤ .

٣ - موتى بلا دفن Morts sans séqulure ١٩٤٦ .

٤ - المومس الفاضلة La putaine repectueuse ١٩٤٦ .

٥ - الأيدى القذرة Les mains sales ١٩٤٨ .

٦ - الشيطان والله Diable et le bon Dieu ١٩٥١ .

٧ - سجناء الطونا Les Sequestres d'altona.

٨ - كين Kean ١٩٥٤ Gallimard .

٩ - نيكراسوف Nikrasof ١٩٥٧ .

(د) سناريوهات :

١ - لقد تمت اللعبة Les Jeux Sont Faits سيناريو ١٩٤٧ Nagel.

٢ - التتابع L'engrenage ١٩٤٦ وتحولت لقصة ١٩٤٨ .

٣ - الأنوف المستعارة (سيناريو) لخصه طه حسين في «الكتاب المصري» عدد نوفمبر ١٩٤٧ .

(هـ) الأبحاث :

١ - تأملات في المسألة اليهودية Reflexions sur la question Juive ١٩٤٦ Gallimard.

٢ - بودلير Baudelaire ١٩٤٧ Gallimard

٣ - مواقف Situations I ١٩٤٧ .

Situations II ١٩٤٨ .

Situations III ١٩٤٩ .

Situations IV

Situations V

Situations VI

Situations VII

٤ - أحاديث في السياسة Entretiens Sur Politique ١٩٤٩ Gallimard .

٥ - القديس جينه هزليا وشهيداً Saint Genet Comedien et martyre ١٩٥٢ Gallimard .

٦ - نقاش حول الخطيئة Discussion sur le péché مقال نشر في مجلة Dieu Vivant No. 4 .

٧ - الحضور الأسود Presence Noire مقال نشر عام ١٩٤٧ في مجلة Presence a Fricaine

(و) مقالات نشرت في مجلة الأزمنة الحديثة :

Les Temps modernes:

١ - أيام حياتنا Les Jours de notre vie يناير ١٩٥٠ .

٢ - جيد حياً Gide Vivant مارس ١٩٥١ .

٣ - هل نحن في ديموقراطية Sommes - nous en democratic ابريل ١٩٥٢ .

٤ - الاشتراكيون والسلام - الجزء الأول Les Communistes et la Poix I يوليو ١٩٥٢ .

٥ - رد على البيير كامي Reponse a Albert Camus أغسطس ١٩٥٢ .

٦ - الاشتراكيون والسلم - الجزء الثانى II أكتوبر ونوفمبر ١٩٥٣.

٧ - رد علي كلودلوفور Reponse a Claude Lefort ابريل ١٩٥٣.

٨ - الاشتراكيون والسلام - الجزء الثالث III ابريل ١٩٥٤ .

٩ - رسومات جياكومتى Les Peintures de Giacometti يونيو ١٩٥٤ .

ثانياً: مؤلفات عن سارتر: Works on Sartre

١ - **لوك لوفافر**: سارتر والفلسفة، ترجمة حنا دميان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٥٤ .

٢ - **حبيب الشاروني** :بين برجسون وسارتر - أزمة الحرية، دار المعارف القاهرة عام ١٩٦٣ .

٣ - **البير يس د. م:** سارتر والوجودية - دراسة وافية لمفهوم الوجودية لدى سارتر، ترجمة سهيل ادريس، دار الآداب ، بيروت عام ١٩٦٤ .

٤ - **جورج طرابيشي:** سارتر والماركسية، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٦٤ .

٥ - **فؤاد كامل:** الغير فى فلسفة سارتر، دار المعارف بمصر بدون .

٦ - **يحيى هويدى وآخرون:** سارتر .. مفكراً وانساناً، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٧ .

٧ - **حبيب الشاروني:** الوجود والجدل فى فلسفة سارتر، منشأة المعارف بالأسكندرية عام ١٩٧٧ .

٨ - **حبيب الشاروني:** فلسفة چان بول سارتر، منشأة المعارف بالأسكندرية بدون .

٩ - **عامر النجار:** سارتر وانا ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٧٨ .

١٠ - **موريس كرانستون:** سارتر بين الفلسفة والأدب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٨١ .

١١ - **سعاد حرب:** الأنا والآخر والجماعة - دراسة فى فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام ١٩٩٤ .

ثالثاً: مراجع عامة :

١ - زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٦٨ .

٢ - جان فال: الفلسفة الفرنسية - من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٨ .

٣ - سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٠ .

٤ - حبيب الشارونى: فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٤ .

٥ - هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٥ .

٦ - جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى وأنور عبد العزيز، دار المعرفة القاهرة عام ١٩٧٥ .

٧ - فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة بدون .

٨ - عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨٠ .

٩ - زكريا ابراهيم: الفلسفة الوجودية ، دار الوثبة ، بيروت بدون .

١٠ - **جون ماكورى:** الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة فؤاد زكريا ، عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٢ .

١١ - **بيردوكاسيه:** الفلسفات الكبرى ، ترجمة جورج يونس واشراف كمال يوسف الحاج، منشورات عويدات، بيروت عام ١٩٨٣ .

١٢ - **على عبد العاطى محمد:** تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٤ .

١٣ - **سعيد العشماوى:** تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، دار الوطن العربى، بيروت عام ١٩٨٤ .

١٤ - **علي حنفى محمود:** جدل العقل والوجود - دراسة فى فلسفة هيجل وكيركجارد ، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٥ .

15 - **Macintyre, Alasdair;** Existentialism, in A Critical history of western philosophy, ed by O'connor, Macmillan, London, 1964 .

16 - **Warnock, Mary;** Existentialism, Oxford University Press, London, 1970 .

17 - **Blackham, H, J.** ; Six Existentialist Thinkers, Routledge & Kegan, London, 1978.

18 - **Popkin, Richard H. and Avrum stroll;** Philosophy Made Simple, Heinemann, London, 1981 .

19 - **Allen, E. L.** ; Existentialism Form Within, Routeledge & Kegan Paul LTD, London 1953 .

20 - **Peter Freund, S. P & Denise, T. C.,** Contemporary Philosophy and Its Origins, Chicago, London & New York, 1967 .

21 - **Edwards, Paul & Arthur Pap;** Amodern introducaion to Philosophu, Collier-Macmillan LTD, London, 1973 .

22 - **Stumf, Samuel Enoch;** History of Philosophy: Socrates to Sartre, 2 ed. Mcgaw- Hill Book Company, Inc. New York & London, 1975 .

23 - **Macquarrie, John;** Existentialist, Penguin Books, New York, 1980 .

رابعاً: اعمال مترجمة :

١ - **سارتر:** المذهب المادى والثورة، ترجمة سامى الدروبى وجمال الأتاسى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق عام ١٩٦٠ .

٢ - **سارتر:** الاستعمار الجديد، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت عام ١٩٦٤ .

٣ - سارتر: الأدب الملتـزم، ترجـمـة سـهـيـل أدريس، دار الأدب، بيروت بدون .

٤ - سارتر: قـصص سـارتر: الجـدار - الغـرفـة - ايروسـتـرات - صـميـمية - صـداقة عجيبة، ترجمة سهيل ادريس ، منشورات دار الآداب بيروت عام ١٩٦٥.

٥ - سارتر: تعـالى الآنا ، ترجـمـة حـسن حنفى ، دار الثـقـافـة الجديدة، القاهرة عام ١٩٧٧ .

٦ - سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوى، منشورات دار الآدب، بيروت عام ١٩٦٦ .

٧ - سارتر: الوجـودية مـذهب انسـانى، ترجـمـة كـمـال الحـاج، منشورات دارمكتبة الحياة، بيروت عام ١٩٧٨ .

8 - **Sartr, J. P.** ; Literary and Philosophical Essays, translated by Michel Son, Annette, Radius book/ Hutchinson, London, 1969 .

9 - **Sartr, J. p.**;Existentialism & Humanism translated by philip Mairet, Eyre Methuen LTD, London, 1980 .

****

******



الهوامش والمراجع



الهوامش والمراجع

١- علي حنفي محمود: جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٩١، ص ص ٣٦٥-٣٦٦.

٢- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤، ص ١٢٦.

3- Wahl, J.; Etudes Kierkegaardiennes, Vring Paris, 1949, p. 357.

4- Macquarrie, John; Existentialism, Penguin Books, New York, 1980, p.13.

٥- چان بول سارتر : نقد العقل الجدلى، ترجمة عبد المنعم الحنفى، مكتبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ١٤.

٦- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة عام بدون، ص ٣.

٧- چان بول سارتر : الوجودية مذهب انسانى، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت عام ١٩٧٨، ص ٤٥.

8- Wahl, J; La Pensee de L'existence, Flammarion, Paris, 1957, p. 57

٩- علي عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دارالمعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٤، ص ص ٥٢٧-٥٣٣.

١٠- سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٠، ص ٣٤.

١١- على حنفى محمود: جدل العقل والوجود، ص ٢٧٩.

١٢- المرجع السابق، ص ٢٩٠.

13- Popkin, Richard H. and Avrum stroll; Philosophy Made Simple,Heinemann, London, 1981, pp. 288-294.

١٤- سعيد العشماوى: تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، دار الوطن العربي، بيروت عام ١٩٨٤، ص ١٢٠.

15- Blackham, H.J.; Six Existentialist Thinkers, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 45.

16- Ibid., p. 48

١٧- سعيد العشماوى: تاريخ الوجودية في الفكر البشرى، ص ١٢٥.

18- Blackham, J.J.; Six Existentialist Thinkers, p. 51.

١٩- چان ڤال : الفلسفة الفرنسية - من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٨، ص ٦٠.

٢٠- بوخنيسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم وافى، منشورات جامعة قار يونس بليبيا عام ١٣٨٩هـ، ص ٢٧٧.

٢١- سعيد العشماوى : تاريخ الوجودية فى الفكرة البشرى، ص ١٤.

٢٢- بوخنيسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم وافي، ص ٢٧٧.

٢٣- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر بالقاهرة عام ١٩٦٨، ص ص ٤٨٢-٤٩٦.

24- Blackham, H.J.; Six Existentialist Thinkers, pp. 86-88

٢٥- سعيد العشماوى : تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، ص ١٢٧

٢٦- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت عام ١٩٨٠، ص ٩٢.

27- Blackham, H.J.; Six Existentialist Thinkers, p. 104.

٢٨- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، دار الوثبة ببيروت، عام بدون، ص ١٠٥.

٢٩- حبيب الشاورنى: فلسفة چان بول سارتر، منشأة المعارف بالاسكندرية، عام بدون، ص ٢٥٠.

٣٠- هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٥، ص ٥٣٩.

31- Macintyre, Alasdair; Existentialism, in A critical history of western philosophy, ed. by O'connor, Macmillan, London, 1964, p. 519.

٣٢- چان ڤـان وآخـرون: مـاهي الوجـودية، ترجمـة عبـد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ٤١.

٣٣- حبيب الشاورني : فلسفة چان بول سارتر، ص ٤٩.

٣٤- چان ڤال وآخرون : ماهي الوجودية، الترجمة العربية، ص ٤١.

٣٥- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية ، ص ١٠٧.

٣٦- حبيب الشاروني: فكرة الجسم في الفلسفـة الوجـودية، مكتبـة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٤، ص ٩٢.

٣٧- ________ : فلسفة چان بول سارتر، ص ص ٢٥١-٢٥٢.

٣٨- محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ١٣٠.

٣٩- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٤.

٤٠- يوسف كـرم :تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم ببيـروت عـام بدون، ص ٤٥٧.

٤١- سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص ١٣٦.

٤٢- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ٢٤.

٤٣- حبيب الشاروني : فلسفة چان بول سارتر، ص ١٣٣.

٤٤- زكـريا إبراهيم : مـشكلة الحرية، مكتبـة مـصر بـالقـاهرة، عـام بدون، ص ١٨٧.

٤٥- علي حنفي محمود: جدل العقل والوجود، ص ٢٦٨.

٤٦- سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، ص ١٥٧.

٤٧- زكريا إبراهيم :مشكلة الحرية، ص ص ١٩٥-٢٠٧.

48- Popkin, Richard H. and Avrum stroll; Philosophy Made Simple, P. 294.

٤٩- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٦.

٥٠- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ١١٢.

٥١- عبد الرحمن بدوى: دراسات ى الفلسفة الوجودية، ص ٩.

٥٢- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٩.

٥٣- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ١١٣.

٥٤- حبيب الشاروني : فلسفة چان بول سارتر، ص ٨٢.

٥٥- المرجع السابق، ص ص ٨٣-٨٤.

٥٦- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، ص ٢٦.

٥٧- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٩.

58- Sartre, J.P.; Existentialism & Humanism, translated by Philip Mairet, Eyre Methuen LTD, London, 1980, p. 29.

٥٩- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، ص ٢٦٤.

٦٠- حبيب الشاروني : فلسفة چان بول سارتر، ص ٨٥.

٦١- چون ماكورى : الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح امام ومراجعة فؤاد زكريا عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٢، ص ١٢٨.

٦٢- صلاح قنصوة : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٨٤، ص ٢٢٠.

٦٣-زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر بالقاهرة عام ١٩٧٦، ص ص ٢١٠-٢١٦.

٦٤- على أبو ملحم : فى الجماليات - نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام ١٩٩٠، ص ١٠٤.

٦٥- المرجع السابق، ص ص ١٠٤-١٠٥.

٦٦- حبيب الشارونى : فلسفة چان بول سارتر، ص ص ٧٩-٨٠.

67- Macquarrie, John; Existentialism, p. 26.

٦٨- هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون - من سقراط إلي سارتر، ص ٥٣٥.

٦٩- حبيب الشارونى : فلسفة چان بول سارتر، ص ٩٠.

٧٠- المرجع السابق، ص ٨٩.

٧١- چان بول سارتر : المذهب المادى والثورة، ترجمة سامى الدروبى وجمال الأتاسى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق عام ١٩٦٠،ص ص٣-٤.

٧٢- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٦.

٧٣- حبيب الشارونى : فلسفة چان بول سارتر، ص ص ٩١-٩٢.

٧٤- چان بول سارتر : المذهب المادى والثورة، الترجمة العربية، ص ص ١٠-١٣.

****

****

الفهرس

رقم الإيداع ٩٦/٨٩٦٣
الترقيم الدولى I. S. B. N
977-5276 - 13 - 6

التركى - للكمبيوتر وطباعة الأوفست - طنطا




التركي
كمبيوتر
طباعة أوفست
طنطا - ٧ شارع عمر زمان